PIERO MARTINETTI

La filosofia di G. Schuppe

Estratto dalla « *Rivista di Filosofia* » - Anno XXVII - N. 4
Ottobre - Dicembre 1936

MILANO
VIA CIRO MENOTTI, 20
1936

PIERO MARTINETTI

La filosofia di G. Schuppe [1]

Qualunpue giudizio si dia della filosofia di G. Schuppe, è innegabile che la sua diffusione non è in corrispondenza col suo valore. Ciò che di essa generalmente si conosce sono alcuni principii caratteristici fondamentali, ma la visione complessiva è ignorata. Quindi non deve stupire la diversità dei giudizi: ora è spedita come una forma di idealismo solipsistico, ora è accomunata con certe forme recenti del fenomenalismo naturalistico. La ragione prima di questa specie di abbandono sta senza dubbio nell'oscurità delle opere dello Schuppe. Il suo testo principale, la « *Logica gnoseologica* » del 1878, è un libro detestabile quanto alla sua composizione: oscuro non solo per le sue analisi involute e sottili, ma anche per il disordine, per l'abuso delle digressioni, per la mancanza d'una chiara linea direttiva. Nel « *Compendio* » del 1894 e nei testi di filosofia morale e giuridica i difetti sono attenuati: ma non si può dire che brillino per chiarezza. Nessuno dei suoi rari espositori ha cercato di mettere in luce, nella loro unità sistematica, le linee essenziali della dottrina, che pure è innegabilmente una delle manifestazioni più vigorose e più vive dell'idealismo tedesco nella seconda metà del XIX° secolo. Le pregevolissime esposizioni recenti di A. Aliotta (*G. Schuppe, Cultura Filosofica*, 1908, p. 539-561), A. Pelazza (*G. Schuppe e la filosofia dell'immanenza*, 1914) e C. Goretti (*La filosofia pratica di W. Schuppe*, Riv. di filosofia, 1933, p. 124-146) non ne considerano che una parte. Un'esposizione complessiva non sarà quindi oggi inutile.

(1) *Guglielmo Schuppe* (1836-1913) nato a Brieg (Slesia) fu professore di filosofia, dal 1873 in poi, all'università di Greifswald. La sua « filosofia dell'immanenza » è svolta specialmente nella sua « *Logica gnoseologica* » (1878), che è chiarita e riassunta nel suo « *Compendio di teoria della conoscenza e di logica* » (1894). La filosofia pratica (morale e diritto) è riassunta nei « *Principii di morale e di filosofia del diritto* » (1882).

***

Come ogni filosofia, anche quella di G. Schuppe vuole essere una correzione ed una riforma di quella immagine del mondo che ogni mente non filosofica naturalmente possiede ed applica nella direzione della vita. La prima esigenza di questa riforma deve essere una severa revisione di questa immagine per accogliere ciò che si impone con necessaria evidenza come dato ed eliminare ciò che invece è inconsapevole ipotesi, interpretazione soggettiva, aggiunta dogmatica. « Prima il puro fatto! ». Quest'esigenza è del resto il primo compito del pensiero critico in ogni campo del sapere. Lo Schuppe comincia con quella che è necessariamente, dopo Cartesio, la prima posizione della filosofia: la posizione dell'io, della coscienza come fatto primo, superiore ad ogni dubbio, irriducibile. Che cosa sia questo io è inutile cercare: non vi è un concetto superiore alla coscienza, Il compito nostro è qui solo la descrizione, la constatazione. Ora che cosa trova ciascuno nella sua coscienza? Un contenuto (non in senso spaziale), cioè una pluralità di elementi (di cose), di cui è conscio e che coincidono nella sua unità in quanto io. Una dualità quindi: l'io e le cose. Ma questo io non è una sostanza, non è nulla di misterioso e di trascendente: è un centro di coscienza e, come tale, inseparabile dal suo contenuto: l'io, il pensiero, come pura attività soggettiva, isolato da qualsiasi contenuto è qualche cosa d'inconcepibile. Il concetto d'un'anima come substrato sostanziale è spaziale e materialistico. Analogamente l'oggetto (le cose) è l'oggetto presente all'io, l'oggetto della coscienza, che non è pensabile separatamente dal riferimento ad una coscienza, ad un io. L'essere oggetto non è qualche cosa di indifferente, di esteriore alle cose, per cui esse sarebbero anche quando non fossero oggetti d'un soggetto: tolto il rapporto col soggetto anche le cose sono tolte. Lo Schuppe respinge perciò fin da principio ogni interpretazione realistica che ponga l'oggetto come una realtà indipendente da ogni soggetto, che il soggetto si approprierebbe e riprodurrebbe in sè per via di impressioni, di immagini. « Se è un dato d'esperienza che noi elaboriamo i dati dei sensi esterni e del senso

interno secondo le leggi dell'identità e della causalità e non abbiamo e non conosciamo altro che questi prodotti delle sensazioni e della nostra attività spirituale, che cosa è e dove è la realtà che noi dovremmo riprodurre? ». *(D. menschl. Denken, 8).* Questa pretesa realtà non è pensabile che per mezzo di dati della coscienza: se facciamo astrazione da questi dati, essa non è più pensabile, cioè non è. Inoltre, dato pure che esistesse, come potrebbe diventare oggetto del pensiero? Che cosa sono le sue pretese immagini, rappresentazioni, fenomeni, se non precisamente i dati della coscienza? Come potrebbe aver luogo ed essere constatato l'accordo fra queste immagini subbiettive e la realtà esterna? Nessuna di queste costruzioni del fatto della coscienza può sussistere dinanzi ad un'analisi rigorosa del dato. Esse hanno un solo fondamento di vero; la dualità del soggetto e dell'oggetto.

Pensiero ed essere sono quindi, benchè opposti, inseparabili: ogni essere, ogni oggetto non pensato è inconcepibile: ogni pensiero isolato, senza essere, è vuoto, impensabile. Questo rapporto del soggetto e dell'oggetto è qualche cosa di primitivo e di indefinibile: l'accedere dell'uno all'altro è un'immagine impropria: il dire che il pensiero è un afferrare, ecc. è una metafora erronea che paragona il pensiero ad attività le quali stanno da sè, indipendentemente dal loro oggetto. Ogni atto del pensiero è in realtà il sorgere d'un contenuto pensato: la sensazione non è un atto di sentire separabile dal contenuto sentito, ma è questo contenuto medesimo in quanto entra a far parte della coscienza. L'antica difficoltà che si moveva alla teoria del conoscere e cioè che il pensiero, il quale esamina e giudica, è lo stesso pensiero esaminato e giudicato, è inconsistente perchè non vi è un pensiero come processo subbiettivo sempre identico: la riflessione sul pensiero è la riflessione d'un pensiero concreto su d'un antecedente pensiero concreto.

Nella dualità del soggetto e dell'oggetto il primo ha una specie di superiorità: « l'oggetto presuppone l'anteriorità non temporale, ma concettuale del soggetto » *(Die Bestätigung d. naiven Realismus* in: Avenarius, *Der menschl. Weltbegriff,* 1912, p. 155). L'essere vero e proprio è solo nell'aver coscienza di sè: solo il soggetto in questo senso « è ». Tutto il resto è un oggetto del soggetto, ossia è solo in quanto è presente al soggetto, in

quanto entra, in certo modo, nella sfera della sua luce e della sua realtà. Perciò diciamo che l'oggetto appartiene al soggetto. Non nel senso però che la cosa sia solo uno stato dell'io: i concetti di « stato » e di « cosa » come soggetto degli stati » sono categorie che qui non sono applicabili. Tanto meno possiamo dire che l'oggetto (il mondo) sia contenuto nell'io: con ciò si ipostasizza l'astrazione dell'io e se ne fa qualche cosa di spaziale. Generalmente si esprime questo rapporto dicendo che l'oggetto è una rappresentazione del soggetto: ma anche questo termine tradizionale è equivoco. Perchè la parola « rappresentazione » è spesso usata nel senso di immagine fantastica o memorativa in contrapposto alla percezione reale e questo secondo senso si confonde col senso più generale per il quale essere rappresentato vale come essere oggetto. Quando si dice che « il mondo è la mia rappresentazione » bisogna dunque intendere che « il mondo è oggetto per il mio io ». In questo senso l'essere oggetto è un rapporto nel quale nè il soggetto nè l'oggetto sono pensabili a sè senza l'esistenza dell'altro termine del rapporto: esistenza nel rapporto stesso, ben s'intende, non esistenza fuori del rapporto. L'io è un'inestesa unità di riferimento a cui è presente l'oggetto: il quale in questo essere presente ha la sua realtà. Quindi il mondo non è nell'io: ma tutto è realmente così e là dove appare al soggetto. « Quando io ho la sensazione visiva d'un disco rosso d'una tale o tale altra grandezza, ad una tale o tale altra distanza, ciò non vuole dire altro se non che io ho coscienza di questo, che ciò è oggetto della mia coscienza » (ib. p. 144). L'esplicazione fisiologica della sensazione dice soltanto che in quel sistema di nessi causali di elementi, che costituisce l'esperienza obbiettiva, a determinati fatti (date sensazioni) antecedono necessariamente altri fatti (dati fenomeni fisiologici), i quali sono anch'essi elementi dell'esperienza, oggetti della coscienza. L'oggetto può essere presente, rimanendo unico, a più, ad infiniti soggetti: posta (il come si vedrà appresso) la realtà di questi soggetti, è posta anche la realtà obbiettiva del mondo, la sua indipendenza dall'io individuale. La realtà è perciò il contenuto della coscienza e niente altro. Essa è indipendente dalle coscienze singole ed è dominata da una regolarità necessaria: ma in sè non è altro che un complesso di oggetti della coscienza.

*
* *

Il nostro punto di partenza deve dunque essere posto nell'intuizione dell'io cosciente con la sua dualità di momenti inseparabili: il soggetto e l'oggetto. « Fatto assolutamente chiaro, indubitabile, limpido è l'io cosciente che trova tutti i dati sensibili come contenuto della sua coscienza. Sia poi l'interpretazione quella che si vuole: questo è il primo dato dal quale bisogna partire » *(Erk. Logik,* p. 60*).* Oggetto e soggetto non sono due parti, ma due momenti separabili solo per astrazione; ciascuno dei due, tolto l'altro, è tolto pur esso.

L'io soggetto è il momento astratto dell'unità della coscienza, un punto assoluto d'unità che, separatamente dai suoi elementi obbiettivi, è un'astrazione vuota e che solo da essi riceve una determinazione. È assurdo pensare in esso un substrato sostanziale qualunque; esso è anzi il prototipo della sostanza *(Erk. Logik,* p. 63*).* Esso non può mai diventare oggetto. Noi posciamo definirlo solo in rapporto alle sue operazioni nella coscienza, che l'io trova poi in sè nei loro risultati e riferisce a sè come opera sua. Ma il contenuto che ad esse si riferisce appartiene già propriamente all'oggetto. Dire che cosa è l'io puro, l'io soggetto, astrazione fatta da ogni elemento obbiettivo, vorrebbe dire relegarlo in questo medesimo mondo obbiettivo, farne un oggetto, che sarebbe alla sua volta possibile solo per quel misterioso io puro che lo pensa.

Ma noi, se non possiamo affisarci nell'io puro, possiamo riconoscere nel dato obbiettivo l'opera sua: opera ordinatrice e formatrice che trasforma la molteplicità dei dati nel mondo dell'esperienza. « Il mondo delle cose e degli eventi con le loro proprietà risulta dalle sensazioni immediate e da un altro elemento che la coscienza ascrive a sè come opera propria e che è il pensiero. Ma quest'attività del pensiero, che è nel centro della coscienza, non è per sè un contenuto di coscienza: noi ne abbiamo coscienza solo in ciò che viene alla luce, come risultato del pensiero, nel suo oggetto, sotto la forma di relazioni, rapporti, formazioni. Come contenuto di coscienza il pensiero, ossia ciò che è attribuito al pensiero come opera sua,

si trova quindi là dove è il suo oggetto, come inerente all'oggetto. È la conoscenza della connessione interiore delle cose ciò che noi distinguiamo nei concetti delle cose e degli eventi come funzione logica dai dati sensibili immediati e riferiamo alla coscienza come opera sua. Questo è il pensiero che procede dalla coscienza come tale e perciò è pensiero necessario, universalmente valido: la sua esposizione, che è opera della logica gnoseologica, è anche ontologia » *(Grundz. d. Ethik und Rechtsphil*, p. 12*)*. Il dato è *a posteriori* perchè irrazionale ed imprevedibile: ciò che vi aggiunge il pensiero è *a priori*, perchè noi sappiamo prima che esso si applicherà ad ogni contenuto di coscienza. « Il dire che vi è un elemento *a priori* ha questo senso che vi sono pensieri o meglio elementi logici che non possono venir ricavati per analisi dalle qualità sensibili e sono quindi da attribuirsi alla coscienza come tale. Noi troviamo questi elementi logici nella nostra esperienza e solo per mezzo della riflessione filosofica perveniamo a distinguerli, astraendo, dal dato delle qualità sensibili, come condizioni senza di cui la coscienza non avrebbe alcun contenuto, anzi non esisterebbe affatto » *(Die Bestätigung etc.*, p. 167*)*. Ma bisogna ricordara che anch'essi sono in fondo trovati nella coscienza e che perciò anch'essi sono in un certo senso *a posteriori*. La logica è la scienza di questi collegamenti che il pensiero crea tra gli elementi a partire dalle formazioni più semplici dei concetti fino alle costruzioni razionali: essa comprende perciò anche la ricostruzione dei processi logici che appartengono, come elementi costitutivi, alla nostra immagine della realtà. Perciò non vi sono propriamente confini fra la teoria della conoscenza (che è anche ontologia) e la logica così come è comunemente intesa: l'attività logica non è che l'estensione, la continuazione riflessa dei processi medesimi del pensiero che creano la realtà: anche le sue leggi sono costitutive, non semplicemente normative. La logica aristotelica comune deve considerarsi solo come una scienza (non come filosofia): essa, come ogni scienza, parte ancora sempre da presupposti (i concetti del concetto, del giudizio, ecc.) accolti senza esame. Le osservazioni che lo Schuppe muove alle classificazioni e distinzioni della logica tradizionale *(Erk. Logik*, § 33-40; 68-79; *Grundriss*, § 57-64; 99-101) sono fini ed originali e meriterebbero un più minuto esame.

L'oggetto è il contenuto della coscienza, il complesso delle determinazioni che il soggetto riferisce a sè come un mondo a lui presente. Il primo e più essenziale nucleo di questo contenuto è quel complesso di sensazioni estese che costituisce la nostra coscienza corporea. Queste sensazioni sono in primo luogo le sensazioni organiche e muscolari: ad esse si aggiungono poi le sensazioni tattili e visive che completano questo complesso e gli danno un posto nel mondo obbiettivo. Questo collegamento dell'io col corpo è così originario, inesplicabile e indefinibile come il collegamento del soggetto con l'oggetto. Il primo, più elementare e costante oggetto dell'io è il corpo; perciò esso è giustamente sotto un certo aspetto identificato con l'io. Attraverso questo primo nucleo soggettivo l'io centrale si appropria poi il resto delle determinazioni sensitive che costituiscono il mondo: ad esse si aggiungono le immagini memorative, i sentimenti, le disposizioni e le volontà e infine i concetti, per mezzo dei quali l'intelletto elabora il dato. Tutto questo, dai dati originarî del senso alle conoscenze astratte, è ciò che è oggetto della coscienza nell'io.

*
* *

Il compito nostro è ora di analizzare questo oggetto dato per determinare quali sono gli atti per cui il dato originario è trasformato nel mondo delle cose, oggetto della coscienza. Noi dovremo in seguito partire dai più semplici elementi dell'esperienza e ricostruire la serie sempre più complicata degli atti del pensiero onde risulta la formazione naturale del mondo dell'esperienza. Dovremmo perciò prendere come punto di partenza l'oggetto assoluto, eliminando non solo il soggetto puro e vivo, ma anche tutta l'attività soggettiva che troviamo incarnata nell'oggetto e fatta essa stessa oggetto. Ma questo non è possibile. Anche negli ultimi elementi, a cui l'analisi può arrivare, vi è già qualche cosa che è pensiero; altrimenti essi non potrebbero nemmeno entrare nella coscienza. Nella posizione pura e semplice d'una molteplicità di elementi è già implicato un duplice atto del pensiero logico; in primo luogo l'atto di identificazione (che lo Schuppe chiama il « rapporto obbiettivo originario »), per cui ogni elemento è posto nella sua determinazione positiva con

esclusione di ogni altra; in secondo luogo l'atto di distinzione per cui gli elementi sono posti come una molteplicità di distinti. Il dato puro è un concetto-limite; anche il dato per noi più semplice è già posto come tale per un atto dello spirito *(Erk. Logik*, § 7-10; 41-44).

Il dato (relativo), dal quale la filosofia deve prendere le mosse, è la molteplicità degli elementi sensitivi, spaziali, temporali. L'esperienza iniziale deve essere da noi pensata come un complesso confuso di dati, ciascuno dei quali risulta dall'unione di tre fattori: una qualità sensibile, una determinazione temporale (il quando), una determinazione spaziale (il dove). L'unione di questi tre fattori in un elemento è una necessità di fatto ed è ciò che costituisce l'individualità più elementare. Ciascuno di essi può venir separato dal dato di cui fa parte, ma allora non è più rappresentabile, è un semplice astratto; è un universale che può essere pensato, come presente, in innumerevoli altri complessi, restando sempre lo stesso. È vero che, anche facendo astrazione dalla qualità, le unità di tempo e di spazio sembrano essere individuate dalle altre particelle che le circondano e le limitano; ma tale distinzione di particelle è solo possibile per la diversità delle qualità che le riempiono; fatta astrazione dalla qualità, scompare anche la possibilità di limiti del tempo e dello spazio, scompare la distinzione delle particelle temporali e spaziali. « Spazio e tempo sono in realtà il *principium individuationis*, essi soli costituiscono l'individuo, ma solo in quanto percepibili, cioè riempiti da una qualità, Astrattamente da questa, gli spazi non sono individui, non hanno limiti e non si distinguono fra loro assolutamente per nulla » *Grundriss*, § 94). Spazio e tempo hanno quindi la loro esistenza concreta solo nei singoli tempi e spazî dell'esperienza: essi sono realtà empiricamente constatate, non elementi *a priori*. Tuttavia anche lo Schuppe rileva i particolarissimi caratteri dello spazio e del tempo che Kant mette in luce in appoggio della sua teoria dell'apriorità e riconosce che essi ci sono intuitivamente dati. Su questa intuitività è fondata l'evidenza della scienza matematica; la necessità delle sue deduzioni riposa sulle necessità elementari constatate per mezzo dell'esperienza nelle intuizioni del tempo e dello spazio, nelle quali la matematica ha il suo punto di partenza *(Grundriss*, § 95). Alla natura degli elementi temporali e spaziali, è essenziale la con-

nessione con altri elementi temporali e spaziali che li determinano e così all'infinito; in questo modo la coscienza individuale, pure centralizzata in una parte limitata dello spazio e del tempo (per via del corpo), può estendere indefinitivamenie la sua visione dell'unico spazio e dell'unico tempo. Ma lo spazio e il tempo infiniti sono per la nostra coscienza umana semplici creazioni fantastiche inadeguate; chi crede di rappresentarseli li immagina sempre in realtà come finiti ed associati con un elemento qualitativo. Con l'aiuto di questa distinzione lo Schuppe risolve i sofismi eleatici *(Erk. Logik,* § 51).

* * *

Le forme creatrici e fondamentali del pensiero logico sono l'identità e la causalità. L'identificazione e la distinzione costituiscono solo l'aspetto positivo e negativo del principio d'identità; l'uno implica l'altro e non potrebbe sussistere senza l'altro. Al principio di causalità lo Schuppe riconduce ogni forma di collegamento necessario dei dati, anche il rapporto di necessaria coesistenza; per es. il rapporto necessario fra il genere e le sue individuazioni specifiche è ricondotto ad una connessione causale *(Grundriss,* § 140). La causalità propriamente detta (o successiva) non è che una forma della causalità generica; anche la condizione necessaria coesistente pone, eccita all'esistenza il condizionato come fa la causa con l'effetto *(Erk. Logik,* § 54). Ciò che è comune a tutte le forme della causalità è l'esigenza d'una determinazione necessaria. « Appartiene all'esistenza d'una coscienza l'esigenza d'un ordine fisso nel suo contenuto » (*Erk. Logik*, § 56). La visione causale consiste nel divenire cosciente della connessione necessaria di certi dati. Ciò che la costituisce non è dunque nè la semplice successione (o coesistenza) abituale, nè la percezione di qualche cosa oltre i due termini; essa è un collegamento, una specie di identificazione, in cui però la posizione dei due termini resta distinta e determinata; è la conoscenza intuitiva, immediata, originaria d'un rapporto inesplicabile, che noi poniamo come inerente ai termini stessi. La conoscenza d'una successione causale è una successione « compresa ». Una successione causale può essere scissa in una molteplicità di momenti e di componenti;

ma vi è un punto in cui la comprensione è diretta, è un'intuizione sintetica immediata.

Tutti gli esseri sono sotto ogni punto di vista collegati con gli altri esseri da rapporti regolari e necessarii; l'essere coincide con l'essere necessario. In ogni punto della realtà confluiscono le leggi del pensiero che la stringono in un ordine inalterabile; non vi sono nè vi possono essere lacune della causalità. Però quest'ordine necessario si risenta della dualità dei suoi fattori; le leggi e gli oggetti in cui esse si attuano. Questi oggetti sono alla lor volta il prodotto di leggi e d'un complesso preesistente e così all'infinito: vi è sempre quindi un elemento materiale primo, un « fatto originario », che si subordina alle leggi, ma nel tempo stesso dà al divenire, sotto un certo aspetto, il carattere del « caso ». Noi sappiamo che il posto d'ogni granello di sabbia è necessariamente determinato da leggi; ma ogni granello di sabbia è dove è anche perchè prima era nel tale altro posto e poi nel tale altro etc. Questo ci fa risalire all'infinito; ma anche il ricorso all'infinito non risolve lo stato di fatto in un semplice intreccio di leggi logiche. In ogni fatto causale intervengono sempre dei fattori, la cui presenza è una necessità di fatto, non prevedibile logicamente. Il corso d'un fiume è un fatto che procede da più condizioni causali calcolabili in antecedenza; la precipitazione dell'acqua sui monti, il defluire delle acque per la forza di gravità, la potenza di erosione etc. Noi possiamo seguire e costruire la concatenazione causale di questi fattori come un processo logicamente necessario. Ma se ad un dato punto del corso l'acqua incontra una massa rocciosa che la costringe a deviare, noi ci troviamo dinanzi ad un fattore nuovo e impreveduto, che altera, turba la nostra costruzione logica del fatto ed è inesplicabile con i fattori di questa costruzione. Certo anch'esso è causalmente determinato; ma la serie causale, che ne ha determinato la presenza, è del tutto indipendente dall'altra; perciò il loro incrocio ci appare come un caso; il corso del fiume ci appare come un evento che in quel punto poteva essere altro (concetto del possibile). Noi possiamo pensare che una mente perfettissima potrebbe comprendere, andando all'infinito, tutte le serie in una concatenazione, in un pensiero unico; ma questo vuol dire che ciò non sarà mai a noi possibile e che noi dovremo sempre postulare un elemento irreducibile, un « dato ori-

ginario di fatto », un puro caso. Dato p. es. che si potesse per mezzo di leggi esplicare tutto il divenire dei mondi dalla nebulosa solare, la presenza e la costituzione di questa nebulosa sarebbe appunto il fatto originario da cui dipenderebbe ogni ulteriore elemento casuale.

*
* *

I principii di identità e di connessione necessaria (causalità) si specificano in una serie di collegamenti elementari, che sono poi il fondamento di tutte quelle formazioni più complesse che sono le cose. Lo Schuppe riconduce questi collegamenti a cinque classi; la connessione elementare, il numero, la figura, la connessione del genere e della specie, il mutamento.

La connessione elementare è la connessione degli elementi qualitativi con gli elementi spaziali e temporali. Queste tre specie di elementi si richiamano necessariamente; se manca una di esse, il complesso diventa un'astrazione, non è più percepibile. « Questa connessione originaria non è una coesistenza, non è una somma, ma è un prodotto, è qualche cosa di indefinibile nella sua particolare ed intima natura, di accessibile solo per via dell'esperienza » *(Erk. Logik*, § 88). In ciascuno di questi aggregati può entrare anche più d'una qualità sensibile (p. es. un colore, un odore, una resistenza); ma una almeno deve sempre essere presente.

La predicazione del numero riposa sul principio d'identità e di distinzione. Per la distinzione sono già necessarii almeno due elementi: il numero è la ricostruzione dell'unità dei distinti per il riconoscimento, in essi, di qualche cosa d'indentico. Rosso e verde sono due colori; il concetto comune di colore permette la ricostituzione, sotto l'unità complessiva « due », dei due colori prima distinti. Questo elemento comune è generalmente l'elemento temporale o spaziale, che, riempito delle qualità sensibili dà il molteplice diverso e, considerato astrattamente, dà nella sua omogeneità l'unità del numero *(Grundriss*, § 104-108).

La predicazione della figura — che risulta dalla limitazione dell'estensione — è una sintesi di elementi spaziali (linee, superficie direzioni etc.).

Con la connessione del genere e della specie lo Schuppe risolve il problema della conoscenza concettuale; essa è conte-

nuta nella conoscenza sensibile come un elemento costituitvo reale. Il concetto del genere è contenuto come un'astrazione nell'individuo; e dico « come un'astrazione » perchè non può venir isolato e rappresentato a parte. Ma è tuttavia qualche cosa di vivente e di attivo; del resto anche gli elementi qualitativi, isolati dal « qui » e dall'« ora », sono astrazioni. Lo stesso color rosso, che appare in tre luoghi diversi, è in realtà unico, è qualche cosa di generale, che però ha la proprietà caratteristica di associarsi alle unità del tempo e di spazio e perciò di apparire come molteplice e concreto. I concetti generici non possono associarsi alle unità di tempo e di spazio e perciò non sono rappresentabili in concreto; ma si associano ai concetti specifici e per mezzo di essi si concretizzano e si moltiplicano senza perdere la loro unità. « Le generalità astratte non possono venir pensate da sè sole. Esse sono pensate solo con le loro od una delle loro possibili determinazioni specifiche. Queste sono usate solo come esempi, ma sono, come tali, indispensabili. La generalità astratta è come il semplice postulato d'una sottrazione; fa astrazione dalle differenze specifiche ossia da ciò per cui il rosso si distingue dal giallo e dall'azzurro, il triangolo dal quadrato e dal circolo e tieni il resto. Ma questo resto non è rappresentabile per sè solo; noi lo pensiamo sempre solo in quanto pensiamo, come esempi, dalle determinazioni specifiche, anche passando dall'una all'altra e con la coscienza che ciò che vogliamo intendere non sono queste determinazioni, ma piuttosto ciò che è ad esse comune » (*Was ist Verstand, Z. f. i. Phil.*, IV, 129). Il colore non può essere rappresentato che in uno degli elementi colorati nei quali si concreta; esso è « compercepito » in essi; ma anche questo o quel colore concreto non esiste indipendentemente dal momento astratto del colore che è con esso indissolubilmente associato. Quindi l'elemento astratto non è qualche cosa di puramente soggettivo e, per così dire, di inesisiente; è qualche cosa di realmente esistente ad agente nel complesso con cui è associato (*Grundzüge d. Ethik und Rechtsphil.*, p. 123-4; *Grundriss*, § 97). Il fatto che lo Schuppe considera i concetti generici come elementi contenuti nelle realtà sensibili non vuol dire che egli ne misconosca il valore. Essi sono gli elementi più importanti perchè ci permettono di cogliere in modo intuitivo ed immediato l'unità dei particolari; i quali hanno in essi il loro fondamento

e la loro legge. Le proposizioni generali della scienza hanno un valore universale assoluto appunto perchè sono collegamenti causali di elementi astratti, i quali collegamenti debbono necessariamente valere di tutti gli individui particolari che contengono in sè, come fattori necessari, i detti elementi astratti. Per mezzo di essi infine noi risaliamo fino ai concetti supremi della filosofia, nei quali ci si svela l'unità e l'attività essenziale delle cose *(D. metaph. Motiv*, p. 4 ss.).

La predicazione del mutamento (movimento) presuppone anch'essa l'identità e la distinzione; essa pone due impressioni diverse (nel luogo, nella forma etc.) in tempi diversi con l'esigenza che il soggetto delle stesse rimanga, attraverso la diversità dei tempi, identico. Nel movimento p. es. noi vediamo mutata la posizione d'un complesso spaziale in istanti successivi; perchè noi riteniamo che esso sia sempre lo stesso individuo? Ciò avviene, secondo lo Schuppe, per un atto di distinzione delle due posizioni nei diversi istanti; e di identificazione del complesso che appare successivamente in due posizioni diverse. Questa rappresentazione dell'identico nel diverso è ciò che costituisce il concetto del movimento. Analogamente dobbiamo pensare i concetti del mutamento di grandezza, di figura e del mutamento qualitativo *(Erk. Logik*, § 94-102; *Grundriss*, § 110-117).

Su queste connessioni fondamentali si costituisce il concetto della « cosa ». La « cosa » è un'unità più complessa e più vasta di elementi collegati fra loro da un sistema di connessioni regolari e necessarie. Perchè, p. es., noi distinguiamo nello sfondo variopinto che abbiamo dinanzi un complesso di elementi e ne facciamo « l'albero »? Perchè la grande molteplicità di elementi, dei quali consta, è legata da una certa coerenza, da una comunione nel riposo e nel movimento. Se noi vediamo, p. es., sulla corteccia dell'albero qualche cosa che si muove indipendentemente dal resto, allora giudichiamo che non appartiene all'albero, che è un'altra « cosa », p. es. un insetto. La classificazione del mondo delle impressioni in « cose » può naturalmente ispirarsi a punti di vista diversi; un albero è una cosa, ma anche una foresta è una cosa. E così in rapporto alla persistenza della sua identità; una casa è una cosa; ma fino a qual punto una casa ridotta in rovine è un'altra cosa? Le cose si possono distingue in cose temporali (eventi) e cose spaziali,

secondo che a base dell'unità sta una costruzione temporale o spaziale *(Erk. Logik*, § 103-109; *Grundriss*, § 118-127). Ciò che costituisce la cosa non è tanto il complesso dei particolari quanto l'unità loro, la legge che li governa; di fronte alla quale i particolari diventano « proprietà », o « attività ». All'analisi di di queste e di altre predicazioni della cosa lo Schuppe ha dedicate molte pagine interessanti. Egli chiude questa trattazione con l'esame dei predicati riflessivi. La struttura delle cose, delle loro proprietà ed attività e di tutte le altre formazioni, che costituiscono il complicatissimo sistema dell'esperienza, ha luogo per un'attività spontanea del pensiero, che agisce senza darsene conto; la realtà dell'esperienza è il suo risultato. Ma il pensiero, riflettendo su quest'attività, acquista coscienza dei suoi processi; la qualificazione dei contenuti di coscienza in rapporto a questi processi dà origine ai predicati riflessivi; i più importanti fra i quali sono la verità e l'errore.

*
* *

La necessità delle connessioni sebbene sia sempre oggetto di coscienza, per lo stesso suo carattere mostra di essere qualche cosa che è per l'io individuale, ma non ne dipende: il nostro io partecipa all'intuizione di questa necessità, ma non la crea. Questa constazione permette allo Schuppe di fondare l'esistenza delle coscienze altre dal mio io individuale. Il mondo dei miei oggetti ha le sue leggi, le sue esigenze interiori, senza le quali cesserebbe di essere comprensibile, di essere un'esperienza. La sua costituzione interna non dipende dalla mia volontà: affermare che questa costituzione dipenda in tutto dal mio io individuale sarebbe un negare la mia stessa coscienza. Anche il solipsista, se vuole dare un senso alle sue affermazioni, deve distinguere fra realtà obbiettiva ed illusione: anche per lui vi è nella sua esperienza un complesso retto da leggi necessarie, che sarebbe qualche cosa di contradditorio con se stesso se fosse nel medesimo tempo qualche cosa di totalmente dipendente dal suo pensiero soggettivo. Ora un elemento essenziale di questa costituzione interiore è la comunione con altre coscienze, che non solo si impone a me come un elemento obbiettivo, da me indipendente, inserto in un ordine retto da connessioni necessarie,

ma che anzi, in quanto crea una vita interindividuale, concorre esso stesso a fondare la obbiettività dell'esperienza. I soggetti altri dal mio io fanno certamente parte della mia esperienza: essi non sono direttamente intuiti, ma argomentati, indotti e rappresentati da me così come io penso e mi rappresento oggettivamente il mio io facendone un oggetto del mio io soggetto. Quindi sono entità concettuali: che fanno però parte della mia esperienza obbiettiva, si inseriscono nelle sue concatenazioni causali e debbono essere da me poste come obbiettivamente reali *(D. Solipsismus, Z. f. i. Ph.*, III, 327-357*)*.

La necessità delle connessioni è anche il criterio che serve allo Schuppe per sceverare dal mondo della rappresentazione soggettiva il mondo della realtà obbiettiva. Vi è nell'esperienza una parte che è, nella sua costituzione, indipendente dalle particolarità soggettive ed è come un possesso comune di tutti i soggetti: essa è il mondo che possiamo dire obbiettivo perchè è una costruzione logica indipendente dall'individuo. L'altra parte è il mondo delle rappresentazioni particolari all'individuo, che è determinato, oltre che dalle leggi generali, da condizioni subbiettive. Il mondo obbiettivo non ci è dato mai nella sua totalità, ma resta sempre come una specie di compito della conoscenza, che si realizza solo a grado a grado dal mondo delle nostre rappresentazioni. Questo ci spiega la distinzione comune dell'immagine nostra delle cose dalla realtà; che non è pertanto una realtà di natura altra dalla immagine, ma ne è solo come il fine e l'ideale. Quest'obbiettività si rivela a noi generalmente per l'accordo con gli altri esseri pensati: ma non è questo il suo fondamento, perchè tale accordo potrebbe essere anche l'accordo di tutti in una comune illusione. Il concetto dell'obbiettività riposa nell'assoluta necessità con cui i diversi elementi dell'esperienza sono collegati insieme dalle leggi essenziali del pensiero. La loro perfetta concatenazione ci darebbe quella costituzione della realtà che corrisponderebbe ad una coscienza logica perfetta, escludente da sè tutte le limitazioni individuali. Quest'ipotetica coscienza perfetta è dallo Schuppe postulata nella sua « Coscienza generica ». L'indipendenza della realtà obbiettiva da ogni coscienza individuale (sebbene essa sia sempre l'oggetto d'una coscienza individuale) ci conduce necessariamente a porre una coscienza perfetta, assoluta, fondamento unico e identico

di tutte le coscienze individuali, vero soggetto della realtà obbiettiva. « Due sfere si limitano nel contenuto di ogni soggetto. L'una è il mondo spaziale-temporale come esiste indipendentemente da ogni soggetto, secondo le sue proprie leggi, unico per tutti; l'altra comprende tutto ciò che dipende dall'individuo e gli appartiene, la coscienza della sua spazialità corporea e tutto ciò che in lui condiziona il prodursi di determinati contenuti sensibili. L'identità e differenza e la connessione causale stanno con l'io in un altro rapporto. La regolarità, a cui sottostanno i dati, è, come contenuto, indipendente dalla coscienza individuale; la loro coesistenza e successione è la stessa, sia che essa faccia parte, o non, della coscienza d'un individuo. La garanzia della loro realtà sta nella loro concordanza con cui le diverse leggi particolari concorrono a formare il tutto sistematico del « mondo » e nella necessità con cui le coesistenze e le successioni sono apprese da ogni individiduo sotto determinate condizioni. Questa necessità non è essa stessa un dato come i contenuti sensibili. L'identità e la connessione causale sono soltanto in quanto sono per una coscienza; tolto questo carattere, anch'esse sparirebbero. Sotto questo aspetto si può parlare della loro soggettività o idealità. Ma il soggetto le possiede solo in quanto è soggetto generico; esse hanno la loro radice non nel soggetto individuale, ma nel soggetto a tutti comune, nella coscienza generica. In questo sta il loro valore obbiettivo. Soggettivo è soltanto il limite entro cui questa identità e connessione causale sono accessibili ad ogni individuo e possono entrare a far parte del contenuto della loro coscienza; e questo limite è ciò che distingue la coscienza individuale dal mondo oggettivo dei dati » *Das System der Wissenschaften*, *Z. f. i. Ph.*, III, p. 82-83).

Il confine tra la realtà subbiettiva e la realtà obbiettiva è naturalmente variabile. Ogni progresso della scienza estende il regno dell'obbiettività. Da questo punto di vista si comprende come lo Schuppe identifichi abitualmente il mondo obbiettivo con il mondo temporale-spaziale dei sensi esteriori, che è veramente la prima sfera in cui si costituisce una comunione obbiettiva, e contrapponga ad esso il mondo dei sentimenti, dei pensieri etc. come appartenenti alla sfera del soggettivo. Ma anche questo mondo, quando venga (nella psicologia) fatto oggetto di indagine scientifica, entra allora nel regno dell'obbiettivo. La parola « sog-

gettivo » ha in Schuppe due sensi che egli non distingue sempre troppo bene. Soggettivo è per lui in primo luogo ciò che è appreso solo dall'interno e perciò non è da noi determinabile direttamente (negli altri) come può esserlo il mondo temporale-spaziale. In questo senso certamente un sentimento sarà sempre un fatto subbiettivo. In secondo luogo soggettivo è per Schuppe sinonimo di non coordinabile nell'unità dell'esperienza e perciò incerto, illusorio. Ora è vero che i così detti fatti interni (cioè soggettivi nel primo senso) sono stati solo tardi e sono generalmente solo in via eccezionale constatati e studiati da un punto di vista obbiettivo e sono perciò abitualmente considerati come fatti puramente soggettivi (nel secondo senso). Ma quando essi sono constatati e studiati come i fenomeni del mondo esteso, diventano anch'essi fenomeni obbiettivi. Una illusione psicologica è certo un fenomeno subbiettivo (nel secondo senso); ma quando è studiata, in quanto illusione, e messa in rapporto coi suoi fattori, è un fenomeno obbiettivo. Una costruzione perfetta della realtà comprenderebbe nella sua concatenazione obbiettiva anche tutti i fenomeni così detti subbiettivi (nel primo senso).

*
* *

Il concetto della « Coscienza generica » è, nello Schuppe, un'astrazione non facilmente afferrabile. Essa è da una parte un'astrazione, che ha un'esistenza concreta solo nelle coscienze individuali e che differisce da queste solo in quanto esse sono incarnate in un complesso concreto di elementi che sono diversi in ciascuna secondo le sue particolarità individuali; laddove la Coscienza generica non è più limitata, ristretta da alcun contenuto particolare, ma deve essere pensata come l'io soggetto nella sua perfezione e nella sua purezza, inseparabile bensì da un contenuto, ma correlativo ad una totalità ideale dei contenuti. Ma d'altra parte, sebbene sia un'astrazione, non è solo un'astrazione fittizia del pensiero, non è un io collettivo che sia soltanto la sintesi psichica dei soggetti empirici; essa è una realtà, anzi la realtà in senso eminente, che vive nelle coscienze individuali. « Quest'io che si afferma nelle sue particolarizzazioni distinguibili [gli io individuali] fa questo solo come l'individuo assoluto, di cui esse sono le particolarizzazioni, in cui esse coincidono e

sono possibili come particolarizzazioni d'un io; per questo io generico è indifferente il contenuto in cui si trova, in quanto in ciascuno può trovarsi e in ciascuno è lo stesso e in ciascuno può affermarsi e volere con egual vivezza e in quanto è appunto la sua insondabile essenza — anche se noi di questa non possiamo dire nulla di speciale — che gli permetta di ritrovarsi in tanti contenuti quanti sono quelli che costituiscono i soggetti individuali di questa terra » *(Grundzüge*, p. 145). Lo Schuppe respinge decisamente il concetto dell'anima-sostanza, che è una vana parola; l'anima è solo l'attività del soggetto universale nella coscienza resa particolare e concreta dal suo particolare contenuto. Ora il contenuto temporale e spaziale è un contenuto essenziale, ma secondario dell'io; ciò che vi è di sostanziale nell'io è l'io generico *(Das metaph. Motiv*, p. 30-1). Il rapporto della Coscienza generica con le coscienze individuali non deve essere pensato come una produzione; essa non è un principio creatore. Tuttavia lo Schuppe riconosce una specie di necessità inerente all'essenza di questa Coscienza generica, per cui essa ha avuto, ha ed avrà tutte le determinazioni in cui consiste la coscienza concreta *(Das System d. Wiss., Z. f. i. Ph.*, III, p. 110). « È un profondo rapporto causale quello che collega gli infiniti individui e le infinite loro distinzioni a questo momento astratto [la Coscienza generica] » (ib. p. 86). Qui si incontrano probabilmente nel pensiero dello Schuppe due tendenze non perfettamente conciliate.

Così il mondo, che è l'oggetto dell'io generico, non è la semplice somma dei contenuti individuali, ma è l'idea del mondo (ib. p. 81); vale a dire quella immagine della realtà che resta quando sono eliminate tutte le imperfezioni individuali e che è l'ideale del nostro sapere. Oggetto della coscienza generica sono anche lo spazio ed il tempo; vi è uno spazio ed un tempo obbiettivo, superiore agli individui. Ma non si è detto che ciò che distingue dalla coscienza individuale dalla Coscienza generica è il suo contenuto qualitativo temporalmente e spazialmente determinato? Questo contenuto è ciò che fissa la coscienza individuale in un punto dello spazio e del tempo, che è per essa allora il centro del mondo: come potremo dire questo della Coscienza generica? Lo Schuppe risolve la difficoltà estendendo anche allo spazio ed al tempo il rapporto che egli stabilisce fra l'io indivi-

duale e l'io generico riguardo al contennto sensibile qualitativo. L'io generico è bensì quello che vede con me individuo lo spazio e il tempo dal mio punto di vista; ma è anche quello che lo vede dal punto di vista di tutti gli altri individui; perciò la visione dello spazio e del tempo si scioglie in lui dalle particolarità individuali e diventa lo spazio e il tempo obbiettivo. Questo spazio e tempo obbiettivo si estende naturalmente al di là dello spazio e del tempo che io ho realmente vissuto nella mia esperienza ed ha sempre, anche al là, lo stesso grado di realtà del tempo e dello spazio vissuto. Ma esso è da noi solamente pensato e non può essere rappresentato; lo spazio indefinito, che noi ci rappresentiamo, è solo uno spazio immaginario, che è sempre riempito con qualche cosa di sensibile ed accentrato nel nostro io.

Così lo Schuppe fa ritorno, posto il carattere dell'obbiettività nella presenza alla Coscienza generica, al punto di vista del realismo comune; perchè questo mondo della Coscienza generica è precisamente per l'individuo ciò che è il preteso mondo reale per il punto di vista comune. E tuttavia questo mondo è sempre solo in quanto oggetto delle coscienze individuali (e, attraverso ad esse, della Coscienza generica) e quindi è sempre, pur essendo un ente reale, un oggetto e un prodotto della coscienza.

* * *

Questa posizione d'una Coscienza generica lascia tuttavia insoluto uno dei più gravi problemi della conoscenza: il problema dell'errore. Secondo lo Schuppe l'errore è sempre solo una lacuna, una deficienza materiale, che impedisce una completa e rigorosa concatenazione dei dati e quindi un perfetto accordo con la Coscienza generica. Prendiamo, p. es., l'illusione del sole che percorre il cielo. Quest'illusione visiva, considerata a suo posto, spiegata nei suoi fattori, non è più un'illusione: è la traduzione visiva d'un fatto reale (la rotazione della terra) e, come tale, è una realtà allo stesso titolo che la rotazione della terra. Nella coscienza errante è un'illusione solo perchè essa non arriva a rappresentarci il processo nella sua integrità. Quindi una coscienza perfetta, che rispecchiasse in sè la totalità dei rapporti della realtà,

ne avrebbe la vera rappresentazione; l'errore è una rappresentazione parziale e lacunosa che si sostituisce alla rappresentazione completa. La rappresentazione umana in tanto si avvicina alla realtà in quanto si avvicina a quella coscienza ideale; la realtà vera, la realtà obbiettiva, è la realtà così come è presente alla coscienza ideale. Il carattere della verità viene ad essa dal fatto che essa contiene nella maggior completezza possibile la concatenazione necessaria che il pensiero introduce nel mondo dei dati; questo mondo perfettamente connesso è il mondo della Coscienza generica.

Ma con questo non è ancora trovata la ragione del valore suo. La conoscenza lacunosa non dovrebbe essere, per sè, errore. Nell'errore si tratta non d'un più o d'un meno, ma d'una distinzione di valore: donde viene questa distinzione? Perchè la rappresentazione completa della concatenazione razionale ha valore di verità? Perchè essa è l'opera dell'io generico, dello spirito universale. Nella coscienza errante i fili della concatenazione sono in parte spezzati; molti elementi appariscono come elementi accidentali, stranieri all'opera dell'io; in questo oscuramento dell'opera dell'io a se stesso sta l'origine dell'errore. La verità è dunque l'auto-riconoscimento dello Spirito; e la rappresentazione delle cose è tanto più vera quanto più perviene a confondersi con l'opera stessa dello spirito: qui essa si identifica con la realtà e verità e realtà sono una cosa sola. Ma questa coincidenza è naturalmente un ideale e non può realizzarsi in nessuna cosienza umana.

*
* *

La via che lo Schuppe segue nella costruzione della filosofia pratica è parallela a quella seguita nella critica della conoscenza: anche qui parte, con uno scrupoloso senso del reale, dagli elementi empirici più semplici ed incontestabili e si eleva, senza soluzione di continuità alla legge morale nella forma più elevata e pura. Il sentimento e il volere costituiscono, secondo lo Schuppe, un aspetto essenziale della realtà umana parallelo al conoscere e da esso separabile solo per astrazione. La rappresentazione sensibile è sempre accompagnata dal sentimento. Il

soggetto non è uno specchio freddo ed insensibile: ma è un soggetto che subisce l'azione del contenuto e vi reagisce col sentimento. La stessa attività sensitiva ed immaginativa non sarebbe possibile senza l'interesse: questo è un fatto affettivo-volitivo che accompagna la conoscenza fin dalle origini. « Come non vi è un'estensione spaziale che non abbia una figura e non sia in qualche posto, così non vi è nessuna percezione e nessun pensiero che siano senza sentimento e nessun sentire senza volere e senza percepire o pensare » *(Grundzüge*, p. 35*)*. La « cosa » non può quindi essere pensata astrattamente dalla sua azione sentimentale che le appartiene in proprio come il colore o la temperatura. Anche il colore esiste solo per chi ha occhi per vedere ed ha un senso normale: tuttavia nessuno esita a considerare il colore come proprietà della cosa. « Le determinazioni di valore sono inseparabili dalla loro sorgente immediata ed ineriscono alle cose oggettive così come ogni altra proprietà essenziale » *(Grundzüge*, p. 42-43*)*. La diversità delle impressioni affettive prodotte nei diversi individui non è una difficoltà, non prova una relatività assoluta: vi sono variazioni individuali procedenti dalla costituzione dell'individuo: come avviene anche per i colori (daltonismo). Ma vi è anche nelle impressioni affettive un ordine normale, obbiettivo, che corrisponde alla rappresentazione obbiettiva nell'ordine della conoscenza. In generale poi sentimento e volontà sono sempre uniti in uno stato solo. I cosidetti atti di volontà, le decisioni che sembrano procedere dalla sola volontà, non fanno eccezione: vi è in essi una maggiore complicazione dei motivi agenti, ma in fondo sono anch'essi indirettamente, per via dei motivi, connessi col sentimento. « L'atto di volontà è come un'ininterrotta continuazione del sentimento, che preme dall'interno verso l'esterno; esso è la manifestazione attiva del sentimento che appartiene alla sua essenza e senza di cui esso non è pensabile » *(Grundzüge*, p. 17).

Fine del sentimento e della volontà è sempre e solo il piacere: « volere è *eo ipso* volere il proprio piacere » *(Grundzüge*, p. 18). Tutti i giudizi di valore sono direttamente o indirettamente espressioni del sentimento ed hanno per criterio fondamentale il piacere; buono è ciò che produce piacere. Ciò che produce piacere ed è male è tale perchè sotto altri rispetti produce un dolore maggiore del piacere. Il cristiano, che affrontava il marti-

rio, lo affrontava perchè l'avvilimento che sarebbe venuto a lui dalla sottomissione gli sarebbe stato più insopportabile di qualunque martirio. Il piacere poi è un dato indefinibile dell'esperienza e l'esperienza insegna con sicurezza ad ogni individuo con quali oggetti il piacere è per lui connesso.

Ma ciò che lo Schuppe chiama « piacere » è in fondo la soddisfazione per il valore ottenuto: « piacere » è per lui un termine generico che comprende in sè la tranquilla soddisfazione della buona coscienza come ogni più ignobile soddisfazione dei sensi. « Piacere e piacere possono in realtà essere così diversi come il cielo e la terra » *(Grundzüge*, p. 27). È impossibile sentire interesse per gli altri uomini e per fini disinteressati senza provare in sè una soddisfazione che inerisce alla cosa stessa, non all'io egoistico. Quando si dice che qualcuno fa il bene in mira di qualche piacere egoistico, in realtà egli mira allora non al bene, ma al valore egoistico. Non si può fare del bene disinteressato senza sentire piacere (cioè senza essere interessato in un senso più alto); e questo piacere elevato non inerisce alla personalità egoistica (perchè sarebbe in tal caso un piacere diverso), ma alla cosa stessa. La distinzione del bene che è fatto per se stesso e del bene fatto con un fine egoistico è in realtà la distinzione tra il nobile piacere inerente al bene stesso e il piacere inferiore inerente ad un altro bene (il vero bene desiderato), al quale il primo serve soltanto di mezzo. Il piacere astratto dalla cosa che dà piacere non esiste; il piacere è il valore sentito connesso con la cosa che diciamo essere fonte di piacere. Quindi amare la virtù per se stessa e amare la virtù per il piacere, che ne deriva, sono una sola e medesima cosa. « Apprezzare una cosa per il piacere, che essa produce da sè stessa con necessità obbiettiva in ogni coscienza umana, vuol dire amare questa cosa per se stessa » *(Grundzüge*, p. 45).

* * *

Questo concetto del piacere, rendendo possibile una gradazione qualitativa, rende possibile anche una differenza di valore parallela alla distinzione dell'esperienza obbiettiva e della rappresentazione subbiettiva. I sentimenti costituiscono sempre un

rapporto del soggetto individuale con l'oggetto, ma possono procedere dalla parte dell'io individuale che coincide con la Coscienza generica; in questo caso il sentire e il volere hanno un carattere obbiettivo, costituiscono un valore più alto. Lo Schuppe riconduce quindi la differenza dei valori ad una differenza qualitativa corrispondente alla differenza di valore della coscienza teoretica concomitante. Quando noi ci pentiamo (anche senza intenti morali) d'un'azione commessa, diciamo a noi stessi: « Avrei dovuto invece fare questo ». E ciò vuol dire: « Io voleva anche allora (come adesso) il piacere più grande, il valore più alto; ma la mia volontà non vedeva dove esso era posto ». Non si rimpiange di non aver obbedito alla volontà migliore; questa, se fosse stata veramente presente, avrebbe agito allora come adesso! Si rimpiange di non aver veduto meglio, di non aver avuto una volontà più illuminata, corrispondente ad una visione più vera. Il mondo dei sentimenti, cioè dei valori (il sentimento e il valore sono lo stesso fatto considerato dal punto di vista del soggetto e dell'oggetto) soggiace alla stessa distinzione del mondo della conoscenza. Vi è un ordine di valori che procede dalla natura generica della coscienza e che possiamo considerare come obbiettivo ed universalmente valido, anche se esso non è universalmente riconosciuto e se al normale apprezzamento possono sostituirsi apprezzamenti individuali dovuti a particolarità che sono in fondo vere deficienze. Come il concetto della verità e dell'obbiettività ha la sua radice nell'intima essenza dell'uomo (la Coscienza generica) e tutti gli errori della subbiettività nascono dalle deviazioni individuali, così la vita morale ha la sua origine nel contrasto fra la Coscienza generica e le sue limitazioni individuali; il disagio che produce in noi il male morale nasce dalla coscienza della contraddizione del nostro essere momentaneo con il nostro essere vero (*Das Recht und die Ehe*, *Z. f. i. Ph.*, I, p. 307).

Ma la questione capitale non è con questo ancora risolta. Anche qui dobbiamo chiedere: in base a quale criterio riferiamo un valore superiore ai sentimenti obbiettivi, corrispondenti alla Coscienza generica? Il valore assoluto, fondamentale, è secondo lo Schuppe, la vita, la coscienza. La vita, come coscienza, non è solo la condizione esteriore pel godimento di ogni altro bene,

ma è esso stesso la condizione dell'esistenza dei beni. Questa vita è l'autocoscienza del soggetto puro; che, sebbene sia un momento astratto, il quale non esiste senza un corrispondente oggetto, è tuttavia in tutti gli atti di coscienza come qualche cosa di fondamentale e di costante, che noi possiamo distinguere dai suoi mutevoli oggetti. Essa è quindi, come presupposto di tutti i valori, il valore per eccellenza; ogni progresso nel valore è una realizzazione sempre più perfetta di questo nostro io profondo. La sua ricchezza inesauribile ci sta dinanzi come una potenzialità infinita di valori; e il piacere, che esso genera in noi, resta, comunque si compongano poi con esso i sentimenti particolari, il tono fondamentale di tutta la nostra vita.

La sostanza vera di questo io puro non è, come già sappiamo, l'io individuale, ma l'io generico, il quale, come è il criterio supremo della conoscenza obbiettiva, così è anche, sotto l'aspetto pratico, il valore supremo. L'io individuale, in quanto si afferma e si ama, in fondo non afferma e non ama le sue particolarità, ma questo momento generico, questo essere io nella sua universalità, che è il vero io ed il vero oggetto di tutti i valori sentiti. « L'io generico non è il *prius* reale, ma il *prius* concettuale del contenuto ed è in esso affermato e voluto: ed è affermato e voluto non come uno dei due indispensabili fattori [della coscienza], come se essi fossero omogenei e di egual valore — ciò che sarebbe un dualismo assurdo —, ma è affermato come radice e nucleo essenziale di ogni contenuto » *Grundzüge*, p. 145). Per questo noi diciamo morale quell'apprezzamento di valori che appartiene non all'io individuale, ma al concetto ed all'essenza della coscienza e vi è contenuto come vi sono contenute (nell'aspetto teoretico) le leggi del pensiero. E quest'apprezzamento è uguale per tutti, imperativo e necessario come la natura della Coscienza generica che è in tutti uguale. « Quando noi ci rivolgiamo ad un uomo col « tu devi » della morale, noi patrociniamo una volontà ed un apprezzamento in lui, che è sottratto a tutti i gusti individuali, con la stessa sicurezza con cui gli diciamo che egli deve pensare secondo le leggi logiche *(Grunzüge*, p. 106). Anche sotto l'aspetto pratico il valore supremo sta nell'immedesimazione con il Soggetto universale ed assoluto.

*
* *

Questo concetto del valore e della morale getta anche un po' di luce sull'oscuro problema della libertà. La nostra vita affettiva risale, secondo lo Schuppe, a due fattori originarii, che sono la costituzione originaria del nostro essere e gli eventi esteriori; l'affetto più forte, appartenga esso all'uno od all'altro, prevale e determina la volontà e l'azione. Un principio di libertà sembra già qui aversi quando l'azione procede da fattori appartenenti all'io (obbiettivo); l'azione nostra (cioè derivante dal nostro io obbiettivo, empirico) prevale allora sull'azione delle cose. Noi possiamo ancora fare, in questo senso, un passo ulteriore. Vi è nel complesso dei fattori soggettivi un nucleo che noi consideriamo più strettamente come il nostro io e un complesso di elementi più estrinseci, periferici, che noi opponiamo all'io come un fattore interiore a noi sì, ma pur sempre straniero al nostro essere (come p. es. una passione): noi parliamo di una « caduta » quando questi fattori hanno la prevalenza. Questa stessa caduta può poi destare nel complesso, che qualifichiano come « io », una reazione che s'inserisce come un nuovo elemento e può in un nuovo conflitto determinare invece il trionfo del nostro io. Lo Schuppe considera come una vera e propria libertà questo trasferimento dei motivi agenti dalla sfera delle accidentalità esteriori al nucleo interiore accentrato intorno all'io. In realtà si tratta sempre soltanto di due forme di necessità dell'azione, d'una necessità procedente dagli elementi normali del nostro io concreto e d'una necessità procedente da elementi accidentali stranieri o non totalmente nostri; la necessità causale vale incondizionatamente nell'un caso e nell'altro. Tuttavia la distinzione dello Schuppe non è senza ragione. Da una ulteriore interiorizzazione l'atto umano riceve il suo più alto valore; quando l'atto procede dal nostro essere più vero, dall'io generico che è in noi, esso diventa un atto morale; e la moralità presuppone la libertà. Se la morale è identificazione con la necessità dell'io puro, ciò vuol dire che la necessità dell'io puro è la necessità divina della libertà. Questo ci spiega allora perchè noi riferiamo un valore superiore, nel corso degli eventi personali, al dominio dei fattori

(anche non morali) accentrati intorno all'io; essi partecipano già in certo modo del valore dell'io puro. Per essi questo può gettare una maggior luce e destare nell'io una conoscenza più chiara, che renderà possibile la vittoria sugli elementi inferiori.

*
* *

Se sorgente dell'ogni valore è l'io generico, cioè lo spirito, non nelle sue determinazioni individuali, ma nella sua unità e nella sua purezza, tutto ciò che eleva e rischiara la coscienza è condizione della felicità e non è quindi contradditorio che la vita nel tempo senza la soddisfazione di questa esigenza apparisca senza valore, anzi possa riuscire insopportabile e condurre alla stessa negazione del proprio io nella sua determinazione temporale e spaziale. Ma se la coscienza è il soggetto puntuale dell'io, come può essere per noi capace di un più o di un meno? Ciò che è capace di più o di meno è il contenuto della coscienza, cioè la coscienza dell'essere. Quanto più grande e chiaro è questo contenuto, tanto più grande e intensa è la coscienza. Il progresso verso il bene, che inerisce alla natura dell'uomo, è dunque la coscienza sempre più chiara d'un essere sempre più vasto; l'ultimo fine è la coscienza più chiara dell'essere, l'intelligenza assoluta. La gradazione della perfezione è una gradazione nella chiarezza e nell'intensità della coscienza di sè; che, pure essendo una in tutti i viventi, ha in ciascuno di essi un grado diverso. Non è solo il contenuto della coscienza che può avere gradi diversi di chiarezza; anche quell'indefinibile e indescrivibile sapere di sè, quel sentire il proprio io come fondamento della propria coscienza è suscettibile di un'estrema varietà di grandezza, di intensità e di potenza; alla quale corrisponde naturalmente una parallela varietà nell'estenzione e nella chiarezza del contenuto che ne è l'oggetto. « Quanto più ricco il contenuto, quanto più esteso il sapere, quanto più chiari i concetti delle cose, tanto più chiaro sarà il pensiero del pensiero stesso, tanto più grande, chiara ed intensa la sua coscienza » (*Grundzüge*, p. 154).

Le conseguenze, che scaturiscono per l'apprezzamento e la condotta umana da quell'amore del Sè, che costituisce la legge più profonda dello spirito, si traducono nelle norme etiche; il

loro carattere necessario discende logicamente dalla necessità di quella vita che è inesorabilmente voluta dal nostro io anche contro le momentanee sue volontà e che non può venire coerentemente negata senza negare in fondo l'esistenza stessa dell'io. Essa è presente ad ogni coscienza umana come una esigenza istintiva, che scaturisce dalle profondità dello stesso essere suo: la riflessione la trasforma poi in una legge astratta. Le norme etiche sono dallo Schuppe raccolte sotto tre punti; il dominio di sè, l'amore della conoscenza e della verità e la carità. L'amore della coscienza non è solo amore della coscienza di sè; anche la personalità spirituale altrui è per sè stessa un valore; da questo mutuo riconoscimento procedono l'amore reciproco e l'istinto della socialità; che è, sotto molteplici forme, l'esigenza del completamento reciproco e del potenziamento della vita spirituale nella comunione degli esseri a noi simili, nei quali vive e si svolge la luce della coscienza. Questa è la base sopra la quale sono fondati la società e il diritto.

La morale dello Schuppe ha un deciso carattere intellettualistico; ciò che promuove la moralità è la cultura, ma la vera cultura spirituale, che non è da confondersi con la coscienza tecnica o con la istruzione superficiale senza profondità e senza unità. Ciò che costituisce il valore della cultura è la liberazione della personalità dalla sfera dei suoi interessi particolari, l'elevazione verso un punto di vista universale ed impersonale. Sotto questo aspetto l'indotto può avere spesso una coscienza spirituale più chiara che non la maggioranza dei cosidetti dotti. Alla cultura spirituale cooperano non solo la filosofia, ma anche l'arte ed ogni forma di contemplazione disinteressata; tale è p. es. la contemplazione della storia, in quanto questa si arresta negli individui e non ha di mira le leggi generali; la totalità degli individui è l'espressione dell'Uno. «L'interesse storico è l'interesse all'assolutamente individuale, cioè alle coscienze individuali come espressioni parziali della Coscienza generica» *(D. System der Wiss., Z. f. i. Ph.*, III, 111). Lo svolgimento d'una cultura spirituale deve essere il fine dell'educazione morale dell'umanità; opera lenta, difficile e faticosa, che deve combattere senza tregua contro le esigenze, gli istinti e le abitudini, che si costituiscono sugli stadii inferiori della vita della coscienza.

*
* *

Un esame complessivo della filosofia dello Schuppe lascia l'impressione d'una limitazione voluta, d'una volontà prefissa di rimanere entro i limiti di ciò che è constatabile, di ciò che si impone per un'intuizione originaria, senza voler con ciò mutilare la realtà e chiudere gli occhi dinanzi alle esigenze ideali, che sono anch'esse realtà constatabili e debbono trovare il loro posto in una sincera e scrupolosa interpretazione della realtà. Di qui il senso d'una certa costrizione, d'una preoccupazione costante di non venir meno alla determinazione precisa dei dati, alla rigorosa concatenazione logica, alle limitazioni metodiche d'una filosofia dell'esperienza. In fondo tutta la filosofia dello Schuppe si propone di rispondere a due domande: Come possiamo fondare la realtà obbiettiva dell'esperienza? Come possiamo fondare la vita morale dell'uomo? Certo anche queste due esigenze ci portano a contatto con probleml che hanno il loro punto di partenza nell'esperienza, ma che escludono ogni determinazione precisa, ogni trattazione metodica; ma lo Schuppe li mette da parte con un certo disdegno come curiosità indiscrete, che possono solo condurre a fantisticherie inutili. Non si può negare che in seguito a ciò non si libri sopra questa filosofia una certa indeterminazione, una oscurità di principii, che si riflette poi in tutte le sue parti e finisce per dar luogo ad interpretazioni incerte e contradditorie. Un espositore ha quindi in certo modo il dovere di lasciare per un momento da parte le preoccupazioni metodiche e di chiedersi quale sia la posizione dello Schuppe riguardo a quei problemi ultimi, che egli sembra aver volutamente lasciato da parte.

Questi problemi si concentrano evidentemente intorno al concetto della Coscienza generica, che è la chiave di volta della dottrina dell'immanenza. Che cosa è propriamente questa Coscienza generica? Questo è il punto essenziale. Le caratterizzazioni contraddittorie, che lo Schuppe aduna intorno ad essa, si prestano a diverse interpretazioni. Da una parte, si è detto, la Coscienza generica è un'astrazione e vive e si concreta solo nelle infinite coscienze individuali; dall'altra è una vera realtà metafisica che stringe nella sua unità ideale tutte le coscienze individuali e tutti

i loro contenuti. Questo complesso concetto può venir inteso in tre sensi. È possibile conciliare le due esigenze contradditorie pensando la Coscienza generica come uno spirito reale unico, che, pur restando unico, si scinde contemporaneameute nelle altre reali coscienze individuali. Dico « si scinde », perchè un soggetto, che è un'unità di riferimento, non può dare origine ad infiniti altri centri reali di riferimento soggettivo senza una specie di moltiplicazione, di scissione; senza di ciò tutti gli individui avrebbero un centro di coscienza unico; la diversità dei contenuti non ha il potere di fare d'un centro soggettivo un altro centro soggettivo. Quest'interpretazione (che potrebbe anche ridursi in fondo al teismo) è inconciliabile con il principio essenziale dell'identità delle coscienze individuali con la Coscienza generica. È possibile in secondo luogo porre come reali le coscienze individuali e porre la Coscienza generica come una semplice finzione sussidiaria o come una specie di unità astratta collettiva. Questa è la soluzione più superficiale. A che cosa servirebbe sostanzialmente una finzione di questo genere è difficile dire. Ed una coscienza collettiva non ha realtà se non ha un centro soggettivo, un io; e se non si ammette questo centro, non è nemmeno possibile spiegare l'accordo delle coscienze individuali nei valori obbiettivi. È possibile in terzo luogo pensare la Coscienza generica come la sola vera realtà metafisica e le coscienze individuali come parvenze più o meno bene fondate nella sua natura universale. Questa è la soluzione verso cui, nonostante le sue simpatie empiriche, visibilmente lo Schuppe inclina. Egli riconosce in fondo soltanto all'io una vera esistenza metafisica; è infatti l'intuizione diretta dell'io soggetto, che ci dà il concetto fondamentale dell'esistenza, il quale viene poi da noi esteso anche alle altre cose. Anche il dover essere dei principii logici, che sono una creazione *a priori* del soggetto, in quanto è ciò che fonda la sostanzialità delle cose, riconduce all'io l'origine di ogni realtà. « Il dover essere che le norme esprimono, in quanto riposa sul concetto della verità, può avere solo questo senso: che la realtà deve essere così costituita come esse lo affermano. Le norme sono quindi già conoscenze materiali, naturalmente molto generali, valide di tutto l'essere » *(Die Normen des Denkens, Viertelj. f. w. Ph.*, VII, p. 385). Schuppe si pone, nelle sue « Norme del pensiero », il problema molto chiaramente. Il dato

è il dato e noi non abbiamo su di esso alcun potere. Che cosa vuol dire questa imposizione delle norme logiche al dato — imposizione che avviene già inconsciamente nella costituzione della realtà per le categorie e si continua con la sua organizzazione logica? Il fatto che il mondo reale, obbietiivo non è per noi il mondo dei dati, ma il complesso dei dati già penetrato e consolidato dalle norme (che la mente comune assume in blocco come una cosa sola col dato), spiega l'obbiettività dell'esperienza; ma perchè solo le categorie e le norme logiche conferiscono al dato l'obbiettività, cioè la realtà? Perchè esse vengono al dato dall'io e l'io solo in fondo è veramente reale.

Di tutt'altra natura è invece la realtà dell'oggetto. Vi sono due forme di esistenza, quella del soggetto e quella dell'oggetto. Quella del soggetto ci è nota per intuizione diretta: anche se esso è solo in quanto è in rapporto con l'oggetto, tuttavia in questo rapporto è qualche cosa che possiamo astrattamente isolare e designare: è l'unità, è il centro formale, etc. Ma l'esistenza dell'oggetto che cos'è? Io non chiedo che cosa è da sè perchè non è concepibile un oggetto che esiste da sè, senza il soggetto. Ma quale è la funzione sua nel rapporto cosciente? Per il soggetto noi abbiamo almeno una vaga intuizione immediata dell'unità che ci costituisce: e qualche cosa della natura sua viene pure alla luce nell'opera sua, nel pensiero concreto, in ciò che esso aggiunge al dato puro. Ma l'oggetto? È un limite, è una molteplicità misteriosa che è solo per l'io e ne accoglie l'attività trasmutandosi in un ordine spirituale fondato; ma nella natura sua esso resta per noi un mistero. Quale senso ha l'esistere come oggetto per il soggetto? I. Bergmann, le cui affinità col pensiero dello Schuppe sono dallo Schuppe stesso riconosciute, considera l'essere-oggetto come pura parvenza: e lo Schuppe nella critica al Bergmann *(Viertelj. f. w. Ph.,* III, p. 468*)* non vede in questo una differenza rilevante dal suo pensiero. Si aggiunga che secondo lo Schuppe la sola vera necessità è la necessità con cui esiste l'io soggetto: l'essere necessario è identico all'essere eminente che è l'essere dell'io *(Erk. Logik,* § 56*)*. Che cosa vuol dire questo se non che all'oggetto appartiene un essere diminuito, più vicino all'irrealtà?

Tuttavia noi non possiamo nemmeno pensare il soggetto della Coscienza generica senza oggetto. Ad esso è presente,

secondo lo Schuppe, la totalità dei contenuti nella sua purezza da ogni degradazione individuale, in ciò che essi hanno di obbiettivo e di metafisicamente reale: quindi una specie di realtà potenziata, di modo intelligibile. Alla Coscienza generica sono presenti anzi anche la totalità dello spazio e del tempo, senza che perciò essa sia spazialmente e temporalmente localizzata. La Coscienza generica è dunque la coscienza universale dello Spirito assoluto: questo è quanto (dice lo Schuppe) anche Kant ha già confusamente veduto. E il mondo (vero) è il suo pensiero eterno ed immutabile, che solo per noi uomini diventa un mondo intessuto di parvenze soggettive.

In questo contenuto obbiettivo, che è la vera realtà profonda delle cose, trova anche il suo fondamento, secondo lo Schuppe, la speranza nell'immortalità. È vero che secondo lui la distinzione delle coscienze individuali è data solo dalla limitazione del loro contenuto. « Non si può pensare nulla che le distingua, quando noi facciamo astrazione dai nostri corpi e dal mondo sensibile, spaziale e temporale, che è il nostro dato » *(Begriff und Grenzen d. Psych., Z. f. i. Ph.* I, p. 59*)*. Ma questa distinzione va al di là dei confini della nostra realtà umana e attinge l'essenza stessa della Coscienza generica, nel suo contenuto eterno. « È un profondo rapporto causale quello che collega gli infiniti individui e le infinite loro distinzioni a questo mondo astratto [la Coscienza generica] » *(Das System d. Wiss., Z. f. i. Ph.*, p. 86*)*. Vi è una specie di necessità inerente all'essere di questa Coscienza generica, per cui essa ha avuto, ha ed avrà tutte le distinzioni in cui consiste la coscienza concreta (ib. p. 110). La morte è quindi solo la scomparsa delle limitazioni individuali soggettive, non delle determinazioni del sentire e del pensare dell'individuo, per cui esso fa parte della Coscienza generica. Queste determinazioni si rivelano a noi qui, anche sotto l'influenza delle limitazioni soggettive, come distinzione dei corpi e del resto: ma questa distinzione ha già il suo fondamento nello stesso essere della Coscienza generica e fa di ogni individuo un modo eterno del suo pensiero eterno. Come Kant anche lo Schuppe riconosce che lo stesso fatto dell'infinito progresso nell'estensione e nella perfezione della coscienza non è conciliabile con le condizioni della vita umana e postula altre e più perfette forme di esistenza *(Grundzüge*, p. 156-7*)*. Ma con questo noi siamo già in un campo che appartiene soltanto più alla fede personale.

* * *

Questo esame delle conclusioni ultime del pensiero dello Schuppe, alle quali egli — che pure era una personalità profondamente religiosa — non si accosta che quasi con riluttanza, ci permettono di caratterizzare anche con una certa sicurezza la sua filosofia. Che egli avesse e quasi ostentasse una certa inclinazione verso la filosofia empirica, non si può negare. Egli si compiace di trovare nell'empiriocriticismo dell'Avenarius una conferma del suo principio dell' Immanenza (contenuto di coscienza = oggetto) e vorrebbe quasi definire la sua concezione come una forma di «positivismo» *(Die Bestätigung d. naiven Realismus* ristamp. in Avenarius *Der menschl. Weltbegriff*, 1912, p. 168*)* [1]; ed è significativo che egli abbia dedicato ad E. Mach il suo *Grundriss*. È facile tuttavia vedere che la differenza tra i due punti di vista è profonda e senza rimedio. Per l'Avenarius l'io non è che un gruppo di elementi come gli altri: per lo Schuppe è l'unità profonda del soggetto, che è la vera realtà. Per l'Avenarius non è l'io che apprende l'albero: l'io e l'albero sono due dati, due contenuti perfettamente omogenei dello stesso complesso. Lo Schuppe gli obbietta con ragione che l'io, l'unità dell'esperienza, è allora tacitamente implicata. «Forse che un albero ed un sasso, perchè sono vicini, sono perciò elementi d'un'unica esperienza» (ib. p. 171-3)?

Ma lo Schuppe è ben più nel vero quando si richiama a Descartes, che per il primo ha messo in luce la necessità di assumere come primo dato la coscienza individuale e nella costituzione di questa trova la ragione di risalire alla posizione d'una coscienza infinita e perfetta, Dio: che è anche per lui (come per lo Schuppe) il mezzo di fondare la realtà del mondo obbiettivo. Descartes col suo teismo è il vero iniziatore del monismo idealistico, perchè la sua creazione del mondo non ci conduce fuori dello spirito: anche il mondo non è nell'essenza sua più riposta che pensiero e volontà di Dio *(Das metaph. Motiv.* p. 16 ss.; *Die immanente Philosophie, Z. f. i. Ph.*, II

(1) Anche Fr. De Sarlo lo avvicina all'empirismo radicale *(I diritti della metafisica* in *Cultura filosofica*, 1912, p. 383 ss.

p. 3). Lo Schuppe avversa l'idealismo quando per esso s'intende l'idealismo subbiettivo che pone il soggetto come sola realtà e il mondo come una rappresentazione contenuta nel soggetto. Egli sente bene che l'opera sua è una profonda, radicale rielaborazione dell'opera kantiana, una ricostruzione dell'esperienza per mezzo dei due elementi ultimi, la materia e la forma; e proclama la sua connessione con l'opera genuina di Kant (*Die Normen des Denkens, Viertelj. f. w. Phil.*, VII, p. 410; *Die immanente Philos., Z. f. i. Ph.*, II. 4). La parola «filosofia immanente» caratterizza solo il punto di partenza, non prescrive alcun risultato (*Die imman. Philos.*, p. 4).

Il valore della filosofia dell'immanenza sta precisamente nell'avere ripreso e rinnovato con pensiero profondo ed originale l'opera di Kant nelle sue grandi linee. Schuppe ha il merito d'avere per il primo formulato con rigore e con lucidità nel suo «principio dell'immanenza» il principio primo dell'idealismo; di avere analizzato sagacemente il concetto di «forma» sostituendo a questa metafora, per mezzo della quale Kant aveva, non senza pedanteria, fissato in un certo numero di forme e di categorie l'attività del pensiero, questa stessa attività formatrice nella sua continuità e nella sua immanenza a tutto il contenuto; e di aver seguito quest'attività dai suoi momenti rudimentali fino all'organizzazione totale dell'esperienza attraverso la molteplicità indefinita delle sue formazioni successive.

In due punti soltanto, a mio personale giudizio, lo Schuppe non ha felicemente corretto le teorie kantiane. Il primo è quello relativo all'origine ed alla natura dei concetti, che, secondo lo Schuppe, sono trovati, come dati, nello stesso contenuto empirico. La loro genesi psicologica ed il loro valore conoscitivo concorrono a mostrare che essi sono vere creazioni dell'intelletto, corrispondenti ad una forma superiore di conoscenza. Sono le preoccupazioni empiristiche che hanno trattenuto lo Schuppe da questo riconoscimento. Il secondo è quello relativo al tempo ed allo spazio, che sono per lo Schuppe non costruzioni formali, ma dati: in questo egli si accorda con il Mach e con gli empiriocritici. Una discussione particolare di questo punto non è qui naturalmente possibile. Solo interessa notare che la sua teoria della connessione necessaria dello spazio, del tempo e della qualità lo conduce alla molto contestabile affermazione che

tutti i dati della coscienza sono connessi con un dato spaziale. Egli può affermare questo dei fatti interni in generale, quindi anche dei sentimenti, dei concetti, delle norme logiche e morali, solo in quanto anche questi fatti, dovendo in qualche modo attuarsi in una coscienza individuale, sono sempre in un luogo ed in un tempo *(Begriff u. Grenzen d. Psych., Z. f. i. Ph.*, I, p. 58*)*. Ma ciò non vuol dire che siano in se stessi spazialmente determinati.

Lo Schuppe è fedele allo spirito critico anche nel mediocre concetto che egli ha della metafisica. Anch'egli, con Kant, considera con una certa ironia le alte torri della metafisica, le « fantasticherie » dei filosofi. La sua avversione è sopratutto diretta contro quella filosofia che crede di poter tutto spiegare e tutto giustificare partendo da un principio trascendente. Giustamente egli osserva che tali spiegazioni lasciano sempre sussistere il mistero delle parvenze accanto alla realtà, del disordine accanto all'ordine, del male accanto al bene ecc. Non è possibile, in fondo, andare al di là d'una dualità originaria *(Grundzüge*, p. 65-66). Meglio rinunziare ad una spiegazione impossibile ed accettare il dato come è, cercando di determinarne le leggi e di metterle in rapporto con le esigenze ideali della nostra vita. L'essenziale per lo Schuppe è in ogni questione di « tener lontano le ipotesi sulle realtà trascendenti ed attenersi ai fatti immediati della coscienza ». A questo contribuiva forse anche il carattere del suo spirito, amico della precisione e della coerenza nell'uso dei concetti più che delle vaste ipotesi metafisiche. Perciò talora si ha l'impressione di una visione chiusa in un orizzonte limitato, dentro il quale tutto è limpidamente connesso, ma dal quale sono esclusi i problemi più essenziali. Ma un giudizio simile sarebbe ingiusto. Lo Schuppe, se parla con disprezzo d'una certa metafisica, era lungi con questo dal voler escludere i problemi metafisici propriamente detti. Egli ne tratta qualche volta come di problemi riservati ad altra sede; egli sembra considerare la metafisica come una fede personale che ciascuno può estendere al di là dei confini del sapere, ma che bisogna tenere rigorosamente separata dal sapere *(Grundzüge*, p. 157). Una metafisica ad ogni modo è indispensabile. « Chi giudica illegittima la ricerca d'una unità suprema deve accontentarsi di nude affermazioni; perchè appena cerca di provare la sua tesi, ci rinvia già egli stesso,

senza saperlo e volerlo, ad una soddisfazione di questo bisogno: solo che questa è altra da quella che egli combatte » *(Das metaph. Motiv.*, p. 7–8). Più ancora che alla metafisica egli è recisamente avverso ad ogni teologia: che è solo una metafisica anteriore alla critica. Anche la religione come istituzione non è considerata dallo Schuppe con simpatia. Egli riconosce che essa può esplicare nei primi gradi dell'educazione morale un'azione favorevole sia con le cerimonie del culto, sia con l'espressione energica delle norme morali nei precetti e nelle personalità religiose proposte come esempio: ma questo non è in fondo che un espediente secondario e provvisorio. La vera religiosità è fondata, secondo lo Schuppe, sulla filosofia. Perchè questa, pure subordinando le sue affermazioni ad un rigoroso metodo critico, lascia al di là di esse un campo aperto alle aspirazioni più alte della nostra natura e se respinge le rappresentazioni puerili delle religioni volgari, conduce a condannare egualmente come assurde tutte le concezioni dogmatiche che vorrebbero essere una negazione della religione.